

zur Reue, vom Bösen zum Guten. Was für David selbst durch die Erzählung Natans erst anschaulich und schließlich überzeugend wird: der existentiell mögliche und wirkliche Wandel der Person – darin besteht bis heute die nahegehende Auslegung des 10. Gebots: Affektkontrolle geschieht nicht ohne Affekt, nicht ohne das Entsetzen über sich selbst, das auf die zugrundeliegende Freiheit zum Guten verweist.

Das Habgierverbot hat seine Begründung in misslingender Anerkennung, im Neid.³¹ Dass aber auch dieses negative Selbstinteresse affektiv verändert, geradezu in sein Gegenteil verkehrt erzählt werden kann, zeigt unvergesslich, humorvoll und anrührend, das Märchen „Hans im Glück“³²: Hier wird Neid depotenziert, die Karriere der Gewinnsucht umgekehrt in Verlust, während das Glücksgefühl zunimmt. Alles steht auf dem Kopf, weil die übliche Affektorientierung (Neid und Gewinnsucht) als dominante Intention gebrochen wird und im individuellen Glück ihren Meister findet. Am Ende, als der Scherenschleifer, schlau und verschlagen, Hans auch noch das letzte, die Gans, für wertlose Steine abschwätzt, kommt die Erzählung rückerinnernd in ihren Höhepunkt: Für den Arbeitslohn von sieben Jahren, einen Klumpen Gold, hat Hans sich zunächst ein Pferd, dann eine Kuh, ein Schwein, eine Gans und zuletzt zwei Steine eingehandelt, jeweils mit guten Gründen, während die Außenstehenden sich die Haare raufen und zusehen müssen, wie abgründig dumm dieser Handel jeweils ausfällt. Doch genau auf dieser Linie ist die Affektumkehr motiviert: Glück entsteht nicht durch Habgier, sondern durch deren Unterbrechung – und diese Einsicht führt Hans, ohne sie zu wissen, bis zum glücklichen Ende. Als ihm schließlich die letzten Besitztümer, die Steine, noch in den Brunnen fallen, ist es wie die endgültige Befreiung von allem Besitzenwollen: „So glücklich wie ich“, rief er aus, „gibt es keinen Menschen unter der Sonne.“ Mit leichtem Herzen und frei von aller Last sprang er nun, bis er daheim bei seiner Mutter war.³³

Das affektive Leben geht wunderliche Wege, wie das Märchen lehrt. Gerade daraus aber ergibt sich die Chance der Affektkontrolle. In der Unfreiheit des Wollens ist die menschliche Freiheit verborgen, und deren Entdeckung und Verteidigung legitimiert das Sollen der Zehn Gebote.

31 Vgl. Deuser (wie Anm. 2), 124ff.

32 Vgl. Deuser (wie Anm. 2), 131f. – Kinder- und Hausmärchen. Gesammelt durch die Brüder Grimm, hg. v. H. Rölleke, Frankfurt am Main 1999, Nr. 83.

33 Kinder- und Hausmärchen (wie Anm. 32), 367.

Die Unhintergebarkeit der Liebe im Judentum

Alfred Bodenheimer

Jeder ist sich selbst der Nächste. Dieser Spruch, der, wenn auf andere angewandt resigniert, auf die eigene Person eher zynisch eingesetzt wird, bezieht seine Ausstrahlungskraft besonders aus der Tatsache, dass er nichts anderes ist als eine eigenwillige Weiterführung des biblischen Gebots der Nächstenliebe. „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.“ heißt es in Leviticus 19,18. Wenn ich mir selbst aber der Nächste bin, so heißt dieser Spruch nichts anderes als das tautologische: Ich soll mich selbst lieben wie mich selbst.

Erst aus dieser Tautologie heraus kommen wir aber zur Frage, die bohrend hinter dem Gebot der Nächstenliebe steht: Kann ich überhaupt einen anderen so lieben wie mich selbst? Liebe ich ihn nicht in der Regel doch ein klein bisschen weniger – oder in einzelnen Fällen gar mehr? Dann aber auch die Frage: Kann ich Liebe befehlen? Und was ist Liebe? Wenn ich meiner Frau sage, dass ich die Frau von Müllers nebenan liebe wie mich selbst, wird sie kaum besonders erbaut sein – auch nicht dann, wenn ich ihr treuherzig versichere, das gelte natürlich auch für sie selbst. Und gleich muss folgen: Aber natürlich auch für Herrn Müller. Und seine Kinder. Und überhaupt alle.

Natürlich wird darauf der Einwand folgen, man habe zwischen Eros und Agape zu unterscheiden. Bloß: Genau dies tut ja offenbar das Hebräische nicht. „Ahov“ heißt im Hebräischen lieben. Das gilt für die Liebe von Eltern gegenüber ihren Kindern (Isaak liebt Esau, Rebekka Jakob), von einem Mann gegenüber einer Frau, von einem Menschen gegenüber seinem Mitmenschen – hier aber eben nicht als Feststellung, sondern als Forderung.

Ähnlich, vielleicht noch etwas verquälter, präsentiert sich die Sache mit der Gottesliebe. Auch Gott soll der Mensch lieben, wie es in Deuteronomium 6,5 und an zentraler Stelle der jüdischen Liturgie heißt. Hier haben wir aber aus unserer Alltagserfahrung schon gar kein Modell mehr, wie das eigentlich funktionieren soll. Hat der verstorbene einstige Basler Gemeinderabbiner Leo Adler den zitierten Vers aus Leviticus (in einem mündlichen Vortrag) übersetzt: Du sollst deinen Nächsten lieben, denn er ist wie du (Buber/Rosenzweig übersetzen mit dem in beide Richtungen des Verständnisses offenen: „Halte lieb deinen Genossen, dir gleich“),¹ so ist gerade diese Bedingung, im anderen den sich selbst Gleichen zu erblicken, gegenüber Gott nicht mehr gegeben. Dennoch: Das Wort „ahov“ allein schon muss uns zum Schluss führen, dass in beiden, Nächsten- und Gottesliebe, etwas Analoges steckt. Die Verbindung beider macht sich

1 Die Schrift, verdeutscht von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig, Band 1: Die fünf Bücher der Weisung, S. 204.

zunächst auch an einer zentralen Person der rabbinischen Welt fest, nämlich Rabbi Akiwa, einer zentralen palästinischen Gelehrtengehalt der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts. Rabbi Akiwa gilt als der große Champion der Nächstenliebe wie der Gottesliebe im Judentum. In seiner Person ist gewissermaßen die intrinsische Verbindung beider zu fassen. Wobei zu beachten ist, dass seine Äußerung der Gottesliebe noch eine sehr viel persönlichere ist als sein Postulat der Nächstenliebe. Zunächst zu letzterer: Im Midrasch Sifri, einem Midrasch zum Buch Leviticus, ist Rabbi Akiwa zum Vers 19,18 „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“ mit der Bemerkung zitiert, dieses Gebot der Nächstenliebe gelte als „klal gadol“, als besonders wichtiger Grundsatz der Tora. Was immer wir unter einem solchen „klal gadol“ zu verstehen haben, er verweist auf eine Zentralität, eine Art Folie des Judentums, ohne deren Hintergrund der Rest irrelevant erscheint. Doch was bedeutet die Nächstenliebe in der alltäglichen Umsetzung?

Es ist aufschlussreich, wie derselbe Rabbi Akiwa an anderer Stelle, im Babylonischen Talmud im Traktat Baba Mezia 62a, im Zusammenhang mit folgender Fragestellung auftaucht:

Wofür verwendet Rabbi Jochanan die Worte ‚Es lebe dein Bruder mit dir?‘ (Lev. 25,36) Er verwendet sie für folgende Lehre: Für den Fall, wenn zwei Menschen auf dem Wege gehen, und in der Hand des einen befindet sich ein Krug mit Wasser. Wenn beide trinken, sterben sie, und wenn einer von ihnen trinkt, wird er besiedeltes Gebiet erreichen. Ben Petora erklärte: Besser, dass beide trinken und sterben und nicht einer den Tod des anderen mit ansehen müsse – bis Rabbi Akiwa kam und lehrte: ‚Es lebe dein Bruder mit dir‘ – dein Leben geht dem Leben deines Nächsten vor.

Dies aus dem Munde jenes Gelehrten, der erklärt hatte, Nächstenliebe sei ein großer Grundsatz in der Tora! Doch gerade hier wird die Nächstenliebe im Judentum in dem erfassbar, was ich ihre Unhintergebarkeit nennen möchte. Orientiert ist sie am höchsten, intimsten, persönlichsten Ideal: Aus einer Unantastbarkeit, aus einer Zuwendung, aus einer absoluten Fixiertheit auf den Anderen, die gerade aus der Intensität des Zwischenmenschlichen Transzendenz generiert, was Emmanuel Lévinas mit dem „Antlitz“ umschrieben hat,² als etwas, was mit dem sehr allgemeinen ‚Erweisen von Wohltaten‘ allein nie zu haben ist. Sie beschreibt den Anderen gleichsam als konstituierende Bedingung meiner eigenen Existenz, als Subjekt, aus dem heraus die handelnde, auf Andere bezogene Person überhaupt erst Bedeutung erlangt. Und zugleich ist die Nächstenliebe gesetzlich so scharf umrissen, so befehlbar, wie es letztlich Rabbi Akiwas Aussage über den „großen Grundsatz“ in der Tora und die Ausweitung dieser Aussage durch den Midrasch Sifri schon erklärt: Der Andere ist absolut gesetzt, solange dem Subjekt die Autonomie gewährt ist, den eigenen Handlungsspielraum zu wahren. Dort, wo die Eigendynamik der Liebe zur Selbstaufgabe führt, wo Menschen sich für eine,

² Lévinas, Emmanuel, Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität, übers. v. Wolfgang Nikolaus Krewani, Freiburg, München 1987, S. 25 spricht vom „Erstrahlen der Exteriorität oder der Transzendenz im Antlitz des Anderen“.

eine ganz bestimmte und unauswechselbare Person bereit sind aufzuopfern, hört das Liebesgebot auf. Denn eine solchermaßen verstandene und gelebte Aufopferung wäre nicht mehr generelle Bedingung einer Liebesbeziehung, sondern nur deren individuelle Ausformung – und manchmal wäre sie in solcher Form durchaus auch neurotisch bestimmt.

Es ist deshalb folgerichtig, dass keiner der Gelehrten in der zitierten Stelle aus Baba Mezia, auch Ben Petora nicht, auf die Idee kommt, der Krug müsse dem anderen übergeben und allein dessen Leben gewährleistet werden. Vielleicht deshalb nicht, weil der andere ja dann auch nicht trinken dürfte, er müsste den Krug selbst wieder zurückgeben. Das würde nur dazu führen, dass der Überlebende gar nicht überleben kann, ohne am anderen gesündigt zu haben. Genau dies, dass Leben und Überleben a priori nur auf Schuld gegründet sein sollte, schienen die Rabbinen verhindern zu wollen. Den anderen lieben wie sich selbst, heißt, die eigenen Ansprüche mit dem Bewusstsein von Legitimität zu vertreten – heißt auch, im anderen den eigenen Wert zu erkennen. Betrachten wir die Bereitschaft zur Selbstaufgabe, wie sie beispielsweise in einigen Sekten zugunsten des Sektenführers vorkommt, so verstehen wir, dass hiermit auch mehr ausgedrückt ist als ein bloßes bequemes Anpassen des Gesetzes an den menschlichen Selbsterhaltungstrieb.

Dass bei Rabbi Akiwa Liebe absolut gesetzt wird und dennoch das eigene Leben vorgeht, ist somit eine komplexe Lehre, die aber auch darin ihre innere Logik hat, dass die Lehre das angesprochene Subjekt als liebendes Subjekt immer auch im Status seiner Ansprechbarkeit zu erhalten gedenkt – und ansprechbar ist nur, wer lebt.

Diese Idee sei auch kurz vor dem Hintergrund dessen getestet, was immer wieder das Liebesgebot im Judentum in Frage gestellt oder als eigene Leistung beansprucht hat, nämlich des Christentums, wie es sich in der Bergpredigt äußert. Die Ideale, die Jesus äußert, also den Verzicht auf „Auge um Auge“ (wobei er dessen Interpretation als finanzielle Abgeltung durchaus gekannt haben dürfte) oder das Hinhalten der rechten Wange, wenn die linke geschlagen worden ist, ist wohl so beschaffen, dass eine kleine, elitäre Gruppe hätte versuchen können, das, was sie als den nie endenden Kreislauf eines nur scheinbar ausgleichenden Rechts verstand, zu durchbrechen. Nicht nur blanke Rache, auch der Anspruch, durch Regress auf einen Täter Recht zu schaffen, scheint diesen Urchristen als Grundproblem erschienen zu sein. Auf das Recht zur Entschädigung oder zur Selbstverteidigung zu verzichten, dürfte ihnen als Rezept gegolten haben, den Kreislauf einer wie immer auch sublimierten Gewalt (die auch einer Entschädigungsverpflichtung innewohnt) zu durchbrechen und somit neue Maßstäbe zu setzen, die es erst ermöglicht hätten, in der von ihnen verstandenen radikalen Weise eine gleichsam anarchische, auf der Liebe fußende Gesellschaft zu bauen. Dies ist aber für Großgesellschaften kein praktikabler Weg, und womöglich war es für solche nie gedacht. In diesem Sinne ist die Verrechtlichung des Liebesgebots vielleicht gleichsam eine Reaktion auf frühchristliche Idiosynkrasien gegenüber einer auf Rechtsprechung gegründeten Ordnung; sie ist jedenfalls eine Errungenschaft des rabbinischen Judentums.

Es ist, um zu Rabbi Akiwa zurückzukommen, eine Art folgerichtiger Ironie der Geschichte, dass wiederum er, Rabbi Akiwa, es ist, der sein eigenes Leben dem Liebesgebot opferte. Allerdings eben nicht dem Gebot der Nächsten-, sondern dem der

Gottesliebe – man könnte sagen, den ersten fünf der Zehn Gebote, im Gegensatz zu den zweiten fünf, die der Nächstenliebe gelten. Die Geschichte, eine der berühmtesten der talmudischen Erzählungen über die Gelehrten, steht im Traktat Berachot 61b des Babylonischen Talmuds und berichtet davon, dass Rabbi Akiwa, der von den Römern beim verbotenen Torastudium erwischt worden war, hingerichtet wurde. Zum Zeitpunkt seiner grausamsten, zum Tode führenden Folterung, so erzählt der Talmud, war die Stunde des Schmagebets gekommen. Im Talmud heißt es weiter: „Während man seine Haut mit eisernen Kämmen von ihm abzog, nahm er das himmlische Joch auf sich (sprich: er rezitierte das in der jüdischen Morgen- und Abendliturgie zentrale Schmagebet). Seine Schüler sprachen zu ihm: Unser Lehrer, so weit gehst du? Er sprach zu ihnen: Mein ganzes Leben bedrängte mich die Formulierung (aus Dtn 6,5, die auch im ersten Teil der Schmagebets steht): ‚Du sollst Gott mit deinem ganzen Herzen, deiner ganzen Seele und deinem ganzen Vermögen lieben‘, die ich so verstehe: Sogar wenn Er deine Seele nimmt. Wann würde ich je die Möglichkeit haben, dieses Gebot zu erfüllen. Nun, da ich die Möglichkeit habe, es zu erfüllen, soll ich es nicht erfüllen?“

Rabbi Akiwa also, der erklärt, Nächstenliebe sei ein großer Grundsatz, der zugleich erklärt, der Krug sei vom Besitzer alleine auszutrinken, wenn nur er und nicht auch sein Begleiter so Überlebenschancen besäße, dieser Rabbi Akiwa, der in der unbedingten Achtung des anderen wie in der konsequenten Betonung des Werts des eigenen Lebens sich hervortut, er selbst tut seine Gottesliebe im Tode kund. Mehr noch: Mit seiner Interpretation des Begriffs „mit deiner ganzen Seele“ behauptet er eigentlich, dieses Gebot sei anders als mit dem Märtyrertod überhaupt nicht zu erfüllen – so scheint es zumindest. Wie ist diese Erzählung zu verstehen? Nun, zunächst vielleicht einmal antichristlich: Indem ein jüdischer Märtyrer, ähnliche Qualen wie der Gekreuzigte erleidend, ausdrücklich nicht für die Sünden der Menschen, sondern (im wörtlichen Sinne) im Ausleben seiner eigenen, individuellen Gottesliebe stirbt, weist er auf ein alternatives Martyriummodell hin, das zugleich die Qualität jüdischer Hingabe der jesuanischen gleichstellt. Zugleich aber weist die Erzählung darauf hin, dass zwischen der Nächsten- und der Gottesliebe eine eminente paradigmatische Differenz besteht. Nächstenliebe hat als wesentliches Element das Potential ihrer Reziprozität: Was Du nicht willst, dass man Dir tu, das füg' auch keinem anderen zu – mit diesen Worten etwa umschreibt der Mischnalehrer Hillel in einer berühmten Erzählung, in der er einem Nichtjuden die Tora in der Zeit erklären soll, die dieser auf einem Bein stehen kann, deren Essenz.³ Sprich: Nächstenliebe bestimmt über gegenseitiges Tun (und Lassen).

Gottesliebe hingegen kann nicht auf Reziprozität aufgebaut sein, da die Bedingungen im wesentlichen diferente sind. Oder genauer und zugleich verwirrender ausgedrückt: Auch Gottesliebe ist, wollen wir Rabbi Akiwa folgen, auf Reziprozität aufgebaut, bloß gibt es sie nicht. Gott gibt dem Menschen das Leben. Das kann der Mensch Gott gegenüber nicht leisten – aber er kann sein Leben hingeben, als gelebtes, aber auch – allerdings nur, wenn es die Umstände nicht anders erlauben – als für Gott gelassenes. Mit seiner letzten Äußerung über sein Schmagebet unter der tödlichen Tortur tut Rabbi

3 Babylonischer Talmud, Traktat Schabbat, 31a.

Akiwa etwas, das bei Lichte betrachtet viel nüchterner ist als die dramatische Szene zunächst vermuten ließe: Er ordnet seinen Tod im gesetzlichen Komplex der Gottesliebe ein, interpretiert sterbend die religionsgesetzliche Funktion des Begriffs „mit deiner ganzen Seele“. Der Tod wird so zur konsequenten Fortsetzung seines Lebens (wir erfahren ja vorher, dass er trotz Lebensgefahr die Tora lernte und lehrte), und sein letzter Lebensakt ist eine Auslegung der Tora und zugleich die Erfüllung des ausgelegten Gebots. Damit ist nicht nur der Tod selbst, sondern das auf diesen Tod hinführende, ganz der Tora (in Form von deren gesetzlicher Interpretation) gewidmete Existieren als die Liebe „mit deiner ganzen Seele“ umschrieben. So nimmt Rabbi Akiwa dem Tod gleichsam beim Gipfel seines Martyriums das Ekstatische, das dem Martyrium unwillkürlich immer auch innewohnt. Die nüchterne Denkweise des litauischen Judentums, wie wir es etwa beim 1994 in den USA verstorbenen Geistlichen und Philosophen Rabbi Joseph B. Soloveitchik und seinem während des Zweiten Weltkriegs entstandenen Werk *Halakhic Man* finden, dass jede Lebenssituation grundsätzlich dem Gesetz subsumierbar und darin die Essenz des Judentums ausgedrückt sei,⁴ scheint dieser Haltung angemessener zu sein als ein mystifizierender Märtyrerkult. Liebe im Judentum wird entweder richtig oder falsch praktiziert – in letzterem Falle ist es eigentlich keine Liebe mehr, sondern bestenfalls eine gesetzliche Verirrung. Wie problematisch in der Praxis und in Grenzfällen die Interpretationen hier allerdings sind, sehen wir aus der heute in der historischen Literatur hochaktuellen und heiß diskutierten Frage um das Martyrium der Juden zur Zeit der Kreuzzüge, die nicht nur sich, sondern teilweise auch ihre Kinder umbrachten, um der Taufe zu entgehen.⁵

Wenn wir von der Nächstenliebe und auch von der Gottesliebe im Judentum sprechen, so sprechen wir zuletzt eben auch von ihrer Unhintergebarkeit. Diese Unhintergebarkeit der Liebe wäre also ihre selbst in extremis noch feststellbare halachische (also religionsgesetzliche) Verbindlichkeit, einschließlich einer genauen Durchdringung des Charakters dieser Verbindlichkeit, deren weitläufige Implikationen hier angedeutet worden sind.

4 Soloveitchik, Joseph B., *Halakhic Man*, Translated from the Hebrew by Lawrence Kaplan, Philadelphia 1983.

5 Vgl. dazu Gross, Abraham, *Struggling with Tradition. Reservations about Active Martyrdom in the Middle Ages*, Leiden 2004, 19–44.